

CRITICA DE LLIBRES

BARBARA CASSIN (ed.): *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad* (trad. de Irene Agoff), Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1994, 339 pp. (título original: *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Éditions du Seuil, París, 1992).

La trayectoria filosófica de Barbara Cassin no ha tenido en España el eco que se merece. Desde su puesto como «chargé de recherches» en el CNRS y apoyada por un indudable dominio de la filología griega, viene desarrollando una más que meritoria obra. El primer texto que publicó («*Si Parménide, le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, Lille-París, 1980) se ha convertido ya en un referente indiscutible para quien quiera profundizar en el estudio de la escuela eleática. Después se ha centrado más en la consideración de la sofística (*Positions de la sophistique*, París, 1986; *Le plaisir de parler*, París, 1986 y *L'effet sophistique*, París, 1995) y en Aristóteles (en *La décisions du sens*, París, 1989, en colaboración con Michel Narcy), lleva a cabo una magnífica introducción, traducción y comentario del *Libro Gamma* de la *Metafísica*. Por el peso específico que tiene en el conjunto de su obra, hemos de resaltar su voluntad por restaurar lo que podríamos llamar la herencia sofística de la filosofía. Desde Platón y Aristóteles, pasando por Kant, Heidegger, Apel, Arendt, Perelman o Lacan, la sofística funciona como operador por excelencia de la delimitación de la filosofía, gracias al cual parece posible establecer una línea de demarcación entre dos concepciones opuestas del logos: por una parte, la ontología (cuya pretensión sería la de decir, pensar y demostrar aquello que hay) y, por otra, la logología (que en su voluntad de demostrar la producción de enunciación bajo lo enunciado y el signifiante bajo el significado presenta el ser como efecto del decir). Pero aquello que de verdad le interesa a Cassin no es tanto teorizar esta diferencia como constatar que la desmitificación de la donación ontológica genera, inevitablemente, una liberalización de los géneros del logos.

Parece pertinente traer a colación la trayectoria de Barbara Cassin para entender el objetivo que se propuso al convocar, al calor de un coloquio apoyado por el Colegio Internacional de Filosofía y el CNRS, a un granado grupo de intelectuales. Indudablemente el criterio de selección no contentará a todos los lectores de los textos reunidos en este volumen. No es difícil echar de menos a uno u otro de los ausentes. Sin embargo, lo que pretende Cassin no es tanto llevar a cabo una relación pormenorizada de las estrategias de apropiación de la Antigüedad, como constatar el doble sentido, objetivo y subjetivo, del último genitivo, es decir, señalar que si la filosofía actual sigue apropiándose de los griegos es porque estos últimos se apropiaron originariamente del sentido último

de la filosofía. Sólo dentro de esta perspectiva resulta comprensible la estructura del libro.

Nuestros griegos y sus modernos se halla dividido en dos partes. En la primera, titulada «A cada cual según sus griegos», se recogen las intervenciones que pretenden dar respuesta a las siguientes cuestiones: La historia de la filosofía, ¿es o no filosófica? (Pierre Aubenque y Jacques Brunschwig); los modelos políticos griegos (Michel Narcy y Barbara Cassin); la actualidad científica de los griegos (Catherine Chevalley y René Thom); la Grecia de Gilles Deleuze y de Jacques Derrida (Éric Alliez, Francis Wolff, Gilles Deleuze y Jacques Derrida). La segunda parte está dedicada a Aristóteles y se ordena en torno a los temas siguientes: ¿Qué le inspira a usted la *Poética*? (Umberto Eco, Paul Ricoeur y Michel Deguy); Aristóteles heideggeriano, Aristóteles lacaniano (Jean-François Courtine, Christine Buci-Glucksmann y Guy Le Gauffey); la acción de Aristóteles (Elizabeth Anscombe y Rüdiger Bubner); leer más bien así que de otro modo (Terence Irwin y Barbara Cassin).

Inevitablemente las respuestas toman un tono tan dispar como clarificador con respecto al subtítulo del libro. Mientras Elizabeth Anscombe se limita a hacer una lectura de un texto aristotélico (añadamos: una muy sugerente lectura), Eco o Ricoeur intentan liberarse de su propia sombra para explicar su proyección, deudora de la luz aristotélica; mientras Thom muestra su sorpresa al descubrir en Proclo o en Plotino intuiciones que consideraba propias, otros se preguntan por las mediaciones (nietzschianas, heideggerianas...) de las que son deudoras nuestras visiones de los griegos. Detengámonos un momento en esta última cuestión. De hecho, las referencias a Heidegger empañan el conjunto de las páginas de este libro. Ya en la primera ponencia, la de Pierre Aubenque, el comentario del filósofo alemán a la alegoría de la caverna platónica se convierte en cuestión central. «¿Hay que ser platónico -se interroga Aubenque- para interpretar a Platón?». Aunque resulte cierto que sólo se llega a ser platónico a través de una novicia lectura de los textos de Platón, cabe la consideración de si, en algún momento, llega uno a estar en condiciones de satisfacer la apuesta de Schleiermacher (recogida íntegramente por Gueroult o Goldschmidt) y comprender a Platón (y con él a los «clásicos») mejor de lo que él mismo pudo comprenderse. Si la madurez del platonista sólo se alcanza superando esta cima, en el ascenso habrá de garantizarse a sí mismo la apropiación cabal del «método» de Platón, así como la garantía de que fue practicado sin fisuras en los diálogos, las cartas, la enseñanza oral... de forma que aquel texto que no se corresponda con lo canónico, tendrá que ser considerado espurio. Con sólo mencionar lo anterior descubrimos que la cuestión de la interpretación está cargada de complejas implicaciones hermenéuticas. Pongamos otro ejemplo extraído de la ponencia de Barbara Cassin, quien se propone recuperar la reflexión sofística sobre la «homonoia» desde unas categorías que son propias de la democracia parlamentaria, fundamentalmente de la del «consenso». Un intento semejante

en modo alguno resulta estéril. A la vez que nos permite iluminar desde un nuevo ángulo la incidencia política de la sofística, nos ayuda a pensar la singularidad de lo político. Pero nada de ello es óbice para que podamos poner en cuestión la posibilidad de identificar, sin más, como parece pretenderlo Cassin, conceptos como los de «homología», «homodoxia» u «homonoia» y, ni mucho menos, para admitir que el concepto de «politeia» tenga fácil traducción en las estructuras semánticas del vocabulario político moderno. Incluso lo sometemos a un cierto reduccionismo cuando lo traducimos por «res publica». Si, por ejemplo, para Cicerón, «res publica» es, simplemente, «res populi», para un griego no es tan evidente que esto sea así (ni tan siquiera para un sofista). Basta, para ello, comparar la *Politeia* platónica o las obras de Isócrates con la *Res publica* ciceroniana.

Podemos presentar más ejemplos. Pero lo relevante aquí es que, en la medida en que polemizamos con Schleiermacher o con Cassin, seguimos poniendo de manifiesto el doble sentido del genitivo de «estrategias de apropiación de la antigüedad». No necesitamos comulgar con la «polis» de Cassin (o con las de Hegel, Heidegger, Arendt o Strauss...) para percatarnos de su común voluntad (que hacemos nuestra en el momento en que accedemos a sus textos) de situarse en la corriente de la historia intentando apropiarse de una perspectiva que, necesariamente, los convierte en deudores del origen.

La deuda con el origen, en filosofía, no es, propiamente, la del mero descendiente, sino la de quien quiere legitimarse a sí mismo como heredero. La reivindicación de la herencia puede ser, por supuesto, un asunto de acaparación de saber y, en este caso, se transforma en «polymathía», pero puede deberse, también, a la constatación de una cierta indigencia del presente, que es la que demanda el socorro de ciertas categorías del pasado. Tal es el caso, por ejemplo, del Heisenberg que recurre a los griegos para repensar la noción de individuación, o del René Thom que necesita dar lo que él mismo llama «un rodeo aristotélico» para construir una «teoría general de la inteligibilidad». De igual manera, los intentos contemporáneos de reconstruir una teoría de la acción parecen condenados a recalar, una y otra vez, en Aristóteles, a pesar de que el estagirita carece de una teoría semejante. ¿Qué es, entonces, lo que se puede encontrar en sus textos? La respuesta ha de ser, indudablemente, plural, pero resaltemos, en todo caso, una especial relación entre causalidad y práctica que sigue estando llena de sugerencias. ¿Qué duda cabe que, en el intento de hacer nuestra la fuerza del planteamiento aristotélico, podemos someterlo a no pocas falsificaciones? Pero lo que no acabamos de saber es quién sale finalmente beneficiado en este diálogo, o, en palabras de Cassin, quién se apropia de qué y cómo. Quizá las llamadas «estrategias de apropiación» no sean, en definitiva, sino plurales manifestaciones de un común ejercicio de *anamnesis*. Debemos tomarnos en serio las palabras de Sócrates a Fedro (*Fedro*, 276e-277a), cuando le señala que la labor de la filosofía consiste en plantar en el alma las semillas

adecuadas, capaces tanto de servirse a ellas mismas como de acudir en socorro del sembrador, porque siempre permanecen vivas, en germinación («tò aei athánaton spérma»). Pero esto no significa que los griegos sean un «aún no», un todavía no Nietzsche o un todavía no Heidegger, por ejemplo. Más bien significa que los griegos son, siguen siendo, aún en nosotros. En este sentido, la pregunta que Francis Wolff le hace a Derrida (¿es posible leer a los griegos sin mediaciones?) no plantea tanto la posibilidad de librarse de una condena cuanto la necesidad de fijar nuestra posición como herederos, en lo que se refiere ya sea a contenidos ya a la propia actitud del filosofar.

El conjunto de las cuestiones que aparecen en este libro podemos resumirlo (y seguro que demasiado sucintamente) en los siguientes tres puntos. El primero se encuentra latente a lo largo del conjunto de ponencias. Los otros dos son explicitados directamente por Derrida, pero apuntan al propio título del libro:

1º) La constatación de la necesidad de justificar genéticamente el propio hacer de la filosofía y, por lo tanto, descubrir la posición de cada filósofo en tanto que heredero.

2º) La conceptualización del campo de los herederos: ¿Es posible identificar un «nosotros» que no amortigüe y «deje respirar los cuasi-idiomias, las diferencias y los diferendos»? Por cierto: si en este «nosotros» incluimos las llamadas «filosofías de la diferencia» (Derrida, Foucault, Lyotard...), ¿no estamos, paradójicamente, recuperando, de facto, una cuestión crucial para Platón, a saber, la de las relaciones e interdependencias del ser, la identidad y la diferencia, en el seno de una unidad sólo pensable en tanto que dadora de ser, identidad y diferencia?

3º) En tercer lugar, la conceptualización de «lo» griego nos plantea, a su vez, la posibilidad de realizar una deconstrucción de la identidad del origen. Pero si «lo» griego es plural, las posibilidades de encontrar en ese neutro intangible algo verdadero para nosotros se multiplican, al mismo tiempo que se reduce al mínimo la posibilidad de que nosotros asentemos rígidamente la verdad de tan escurridizo «lo».

La llamada de Cassin puede entenderse, en última instancia, como una invitación a explicitar distintos horizontes de comprensibilidad. Lo cual nos recuerda la dependencia etimológica que mantiene nuestro «horizonte» con el «horos» griego. Un «horos» era originalmente un mojón que delimitaba las propiedades de una tierra que en un principio había sido común (en tanto que Madre Tierra). Los «horoi» no solamente indicaban lo que era de cada cual (y, por lo tanto, lo vedado al público y libre acceso), sino también las propiedades comunales, los límites de la patria, los caminos, ciertos lugares públicos, algunos templos... sólo en el siglo IV, con Aristóteles, «horos» pasará a significar «definición». Concluyamos haciendo referencia a esta terminología. En el propio título del libro, *Nuestros griegos y sus modernos*, se encuentran dos adjetivos posesivos que expresan una doble relación: la de «lo nuestro de lo

suyo» y la de «lo suyo de lo nuestro». El título acepta, por lo tanto un horizonte de sentido del que queda excluido el ruido de los «bárbaros», de los otros que se encuentran más allá de la común frontera. Dentro del horizonte no resulta difícil topar con mojones que manifiestan algo común (el propio fondo del vocabulario filosófico), pero que, al establecer lo público, legitiman la presencia de lo privado, de las tierras surcadas por la propiedad de la diferencia. En definitiva: hacemos filosofía porque nos negamos a identificarnos con los bárbaros, pero, en el momento en que la hacemos, el otro al que tenemos como interlocutor ya no es el bárbaro, sino el vecino. O sea: aquel con quien sostenemos litigios por los «horoi» que nos delimitan.

GREGORIO LURI MEDRANO

DOMINGO, Josep M., *Josep Pin i Soler i la novel·la, 1869-1892. El cicle dels Garriga*. Barcelona, Curial Edicions Catalanes. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996.

«L'estudi que ara es publica», assenyala l'autor al final de la Introducció, «és una versió esmenada de la tesi doctoral presentada amb el mateix títol el setembre de 1992 a la Universitat de Barcelona.» El 1994, l'autor ja ens va sorprendre amb un interessant article, titulat «Les novel·les dels Garriga de Josep Pin i Soler», publicat al n.49 de la revista *Els Marges*. Amb un estil sobri i meditat, el jove professor i investigador Josep M. Domingo ens obre les portes de l'esperit creador d'un dels literats més significatius del realisme català: el tarragoní Josep Pin i Soler.

En el primer capítol, Domingo ens exposa la gènesi material («història externa») del cicle dels Garriga en l'àmbit exclusiu de la producció novel·lística de Pin. Quatre són les obres que constitueixen el cicle: *La família dels Garriga*, *Jaume*, *Niobe*, i *Kildo*. Es tracta d'una acurada investigació sobre els estats editorials dels textos i sobre les notícies publicades arran de llur aparició. Tot és col·locat en un impecable ordre cronològic. A l'hora d'historiar, per al nostre jove investigador no hi ha res d'efímer ni de contingent: els esborranys de cartes, els articles de diari, les ressenyes de les revistes literàries..., tot el que gira al voltant de les novel·les és important, com també ho és el moment en què Pin abandona el cicle dels Garriga. *Kildo* no es va acabar, amb la qual cosa el tarragoní deixava «suspès el cicle que va començar amb *La família dels Garriga*». El 1923, publicà *Alícia*, «una obra instal·lada en una marginalitat que contrasta amb la situació de les tres primeres novel·les, més de trenta anys enrere» (p.47). El Pin i Soler d'*Alícia* tenia, però, «poca veure amb el de *La família dels Garriga*» (p.54).

El següent objectiu és veure el lloc d'aquest gènere en l'evolució

de la creació piniana. Com la majoria dels escriptors de la seva època, les seves primeres obres compartiren els ideals romàntics. Dos textos: *Por 100.000 \$!!!*, drama escrit en castellà, i un relat ficcional sobre *La mort de Beethoven* en són un clar exemple. «Tots dos textos», escriu Domingo, «coincideixen a mostrar una personalitat tràgica, en conflicte amb el que li és exterior: trien un pretext mitjançant el qual poder parlar de la condició d'un jo en què es confon -o complau a confondre-s'hi, o a mostrar-s'hi- el creador, l'autor implícit. L'alienació respecte del món que la caracteritza, aquesta personalitat, és significada amb motius com el de la follia o el del músic (...). Genèricament, per a l'autor implícit i des d'ell mateix, és a dir, tal com, implícitament o no, ho formula, escriure és això: explicar un jo, la seva condició i la seva idea del món, que, amb impostura o sense, és postulada davant d'un lector que vol moure a reflexió -i a l'adhesió. El tema de l'escriure, en darrer terme, és el jo» (p. 57). Però aquest ideal es veu truncat quan Pin i Soler se sent seduint per la redacció de quadres de costums i per l'exercici del periodisme. La pràctica d'aquests gèneres l'aproparà a un públic de menestrals i protomenestrals. Aquesta literatura té una finalitat sociològica: «atestar un caràcter: el caràcter d'un grup humà, els pescadors de la ciutat de Tarragona, en vies d'extinció en el seu aspecte tradicional, a causa del progrés industrial, i preservar-ne el record» (p.61). Segons Josep M. Domingo, Pin assumí conscientment la seva feina d'escriptor costumista, la qual es comprovava en el fet de mostrar les virtuts del poble (Pin es va fixar en un «univers humà que ell considerava amb valors positius, és a dir, exemplars, en el desplegament de les relacions de la gent i en els seus valors ètics» [p.64]), i en el de reproduir fidelment la seva llengua (el tarragoní «verbalitza la realitat a través del llenguatge dels pescadors, o si més no d'un llenguatge tan pla com el dels pescadors, empedrat d'expressions, frases fetes o d'apel·latius caracteritzats» [p.66]). I després del quadre, la novel·la. «El pacte novel·lesc en què ara és instal·lat Pin i Soler», llegim, «compta, així, amb uns distintius que, en el context autòcton del gènere, podran esdevenir garanties de fiabilitat <realista>, o de <veritat> -centres, ara de l'axiologia estètica de l'autor, que fa l'art tributari de la vida i no de la idea, de cap idea» (p.68). En l'època de Pin, la novel·la és el recurs més efectiu per apropar-nos a la realitat de la història; la memòria de les tradicions dels quadres de costums es veu superada per la necessitat d'immortalitzar el present històric, del qual formen part les vivències del propi autor. Segons Domingo, en la novel·la, «a diferència del mode costumista, la realitat és contemplada sense l'efusió de quan fornia models essencials. Els personatges no poblen un univers característic, sinó que s'hi troben en una relació dialèctica, o, més aviat, s'hi descobreixen enfrontats en desavantatge. Ni aquest univers no és estàtic, sinó en la present història del segle: caracteritzat per la seva historicitat» (ps. 70-71). El subjecte-

escriptor serà qui dominarà la situació; passem de la recepció a l'acció: la realitat ja no serà descrita, sinó interpretada.

La novel·la, però, no esgotarà tota l'activitat intel·lectual de Pin i Soler; la seva faceta d'«humanista» bé mereix que la tinguem en compte. L'escriptor tarragoní va traduir i prologar obres com l'*Elogi de la Follia*, els *Col·loquis familiars* i el *Llibre de Civilitat Pueril* d'Erasme, la *Utopia* de Tomàs Moro, els *Diàlegs* de Joan Lluís Vives, o *El Príncep* de Maquiavel. Com molts altres escriptors del seu temps, se sentí cridat per tot el que suposava reviuire els mons clàssic i renaixentista, i llurs valors.

Els quatre capítols restants se centraran exclusivament en l'estudi semiòtic, estètic i sociològic del cicle. Tot el que hi ha és un joc de respostes: les respostes que Domingo ha obtingut de la seva lectura del cicle dels Garriga, les quals es poden veure perfectament sintetitzades a les pàgines de «Recapitulació i conclusió», amb les quals finalitza el seu estudi. La intenció del capítol tercer és justificar l'ús de la novel·la per part de l'escriptor tarragoní. Aquest gènere, fou l'idoni al Pin que volia narrar la història d'una família? Això demana, en primer lloc, una reflexió sobre les virtuts i servituds del gènere mateix, i, posteriorment -que és el que podrem veure en el següent capítol-, una contrastació entre el que dóna el gènere i el que posa el narrador.

Els valors de la novel·la -llibertat i realisme (veracitat?)- són copsats després de comparar-la amb el teatre: «... la novel·la es caracteritza per la llibertat. La mateixa escriptura de l'autor (...) obeeix a la intenció de ser-ne exemple davant del públic (...) I aquesta és precisament una de les virtuts de la novel·la, que la converteix (segons una actitud i un argument ben stendhalians, val a dir) en un gènere viable i distingit com no pot ser-ho el teatre (...). De l'altra, la novel·la és, en efecte, una història, una mena d'història que pertany a l'àmbit de la realitat i la veritat. La veritat i la realitat que garanteix l'ascendent de la novel·la realista, que reivindica enfront de la narrativa romàntica, que condemna, sobre la qual ironitza i que parodia; i la mena d'història que només la novel·la pot oferir (...) perquè el teatre, (...), és una execrable convenció sostinguda per un mercat adotzenat i plebeu» (ps. 80-81). Per a Pin, la realitat no és el que és, sinó el que pot explicar-se, és a dir, el que ha passat, el que passa i el que «jo» imagino que pot passar. La història, l'expressió personal de l'autor i un univers de ficció són una combinació d'ingredients que fan possible que el lector s'hi identifiqui. Segons Domingo, el crèdit «ve del fet que ser novel·lista suposa en definitiva de realitzar una variant del model d'artista pur de la tradició idealista: l'absolut de llibertat de què gaudeix i el goig d'exercir-lo l'equipara amb Déu i l'obra és incondicionada i resultat només del geni...» (p. 83). Vist això, només queda mostrar en quin context s'articula el discurs realista pinià. El tarragoní va tenir per positiva aquella literatura que descrivia o narrava el món de la regió, és a dir, el món empíricament conegut;

Domingo no escatima una panoràmica de les produccions novel·lístiques del moment perquè el lector hi vegi si es corresponen les opinions de Pin amb les modes literàries i les demandes editorial del tombant de segle.

El capítol quart és destinat a tractar la construcció del discurs. Ens parla del narrador, d'un narrador que s'enfronta a la vida amb les armes de l'«art». Domingo ens mostra els models literaris que segueix Pin i analitza la retòrica amb què millor va poder expressar els seus sentiments. Partint del següent postulat: «l'art, la literatura, és en definitiva una consciència d'artista», podem concloure que el compromís amb la realitat va exigir a Pin «no res més que de ser fidel a si mateix, de ser coherent amb el seu <egotisme>, paradoxalment. El que resta del món és una acumulació de dades, més o menys funcional des de la perspectiva del relat, i un conjunt de figuracions per a les quals l'autor segueix la inèrcia d'acollir-se en gran mesura als models ja rodats, i fins tòpics, que la versemblança cultural o literària li fornïa» (p. 120). El «jo» és el fonament i el punt de partença de la producció piniana; el món és el calaix on el «jo» ha de trobar el medi per desenvolupar-se en tant que narrador. Però el narrador ha d'introduir-se en el món particular de cada un dels personatges de les novel·les.

En un interessant exercici de psicologia de la personalitat, Domingo ens apropa a la tipologia dels personatges; hi té presents els estudis dels seus coetanis, com el d'Yxart, i els de la moderna teoria literària. El que resta del capítol és destinat a l'estil i a la verbalització. En tractar aquest darrer tema, Domingo ens fa veure un Pin anàrquic i visceral que, per no encotillar-se en l'exercici d'una estilística orientada al consum, prefereix reafirmar els seu «egotisme» creador.

Amb un examen del fenomen del pairalisme, s'obre el capítol cinquè, dedicat a parlar de la història i el seu sentit. Podem perfectament percebre els diversos models de novel·la rural, des dels romàntics arcadistes fins als patriòtics o realistes. Però serà en el capítol sisè on realment s'indican les conviccions pinianes en aquesta qüestió. En el discurs, Pin, com Yxart, exercí de sociòleg, fet que la crítica del moment rebé positivament. El tarragoní fou vist com un gran coneixedor dels diversos estrats que constituïen la societat del seu temps dins i fora de la seva terra; no és estrany que Massó i Torrents el qualificués de «pintor de la gent» (p. 205).

El darrer apartat de l'últim capítol, el sisè, és una admirable lliçó sobre estètica de la novel·la. S'hi atenen les diverses formes de veure els corrents del gènere, fins i tot cercant-ne les causes. Un exemple: «Naturalisme, resumeix Folguera, vol dir descriptivisme, i n'hi ha un de negatiu, obscè i immoral i un altre de positiu : <l'escola naturalista de bon gènere>. El suport doctrinal d'aquest darrer es limita a un gens extraordinari vademècum retòric que, però, insisteix en una literatura

apologetica i moralitzant, d'inspiració catòlica, sovint d'horitzó integrista, explícitament no positivista ni materialista ni racionalista ni <liberal>» (p. 193). I la novel·la de Pin i Soler, des d'on hem de contemplar-la? «Bé des del pairalisme, bé des del naturalisme (és a dir, des d'arguments no solament divergents sinó fins oposats), les valoracions de la trilogia dels Garriga subratllen la seva probitat realista de reproduir el <natural>. Pin és un <notable> novel·lista, diu un crític de <L'Avenç> el 1890, amb una capacitat rellevant per a reproduir la veritat: els personatges <sembla que visquin y que un hom assisteixi a escenas reals>, i personatges i situacions <Tot són exemples per la vida, perquè són trets de la vida>» (ps. 201-202). Naturalista o no, el cert és que la crítica va veure en la trilogia la temptativa d'una «forma de novel·la moderna» (p. 212).

Després de la lectura del llibre, hom s'adona que és difícil determinar on acaba la filologia i on comença la filosofia. És un estudi genètic, i, com tot estudi genètic, no ofereix una visió estandarditzada de l'obra de l'autor, sinó els resultats de la seva evolució. Els finals de capítol són sempre una recapitulació del que s'ha dit: una síntesi que, més tard, entrarà de nou amb polèmica, per arribar a les conclusions finals, en les quals hom aconseguirà percebre perfectament les tesis defensades per l'autor.

Més enllà de les observacions formals de les relacions societat-narrador-text-lector, Domingo lluita al llarg de la seva obra per donar-hi sentit. Més que treballar les novel·les de Pin, ha treballat els fonaments axiològic i ideològic sobre els quals s'aixequen. Els judicis sobre el discurs transcendeixen la mera anècdota del present. Escriu: «A grans trets, *La família* és, (...), una història que mostra una dialèctica entre conservació i destrucció. En un vèrtex, Ramón Garriga, tipificat com a vell amo -que, per a escarn seu, ha d'assistir sense poder posar-hi remei a la destrucció del patrimoni familiar-, és de fet la personificació del vell sistema i exerceix una funció de símbol de l'ordre pairal. És el testimoni de l'abast de la crisi i, alhora, en fa d'indicador: així, la seva decadència física és reflex de l'estat en què es van enfonsant família i propietat, i la seva mort (...) no és sinó l'averany de la disgregació final del Mas del Molí Vell, la seva gent i la seva condició» (ps. 153-154). En el cicle dels Garriga, Domingo descobreix les lleis que fan sempre d'una novel·la el mirall del que, en literatura comparada, es coneix com supra-nacional o universal.

Sense discussió, l'obra és un treball minuciós on la riquesa de les dades es combina perfectament amb els savis criteris de l'autor, i, sense por a equivocar-se, hom pot tenir-la com el resultat d'una autèntica investigació d'estètica i sociologia de la literatura.

GARCÍA MANZANO, ANDRÉS, *Filosofía natural de las cosmologías relativistas*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Caja de Salamanca y Soria, Salamanca, 1995, 286 pp.

De entre las numerosas publicaciones que sobre la llamada "Revolución Astronómica" se encuentran hoy en el mercado editorial, destaca esta obra de Andrés García Manzano por ser un trabajo riguroso de cosmología contemporánea planteado desde la óptica de la Filosofía Natural. El libro parte de la opinión de que la ciencia resulta insuficiente para abarcar la extensa problemática cosmológica. Prueba de ello son las abundantes cuestiones metateóricas que se quedan sin respuesta en manos de los científicos. El paso de la Física a la Metafísica se hace inevitable al preguntarse, por ejemplo, sobre el origen ontológico y conceptual del universo. Ahora bien, el autor denuncia el hecho de que son muchos los científicos que se pronuncian sobre aspectos que quedan más allá de su ámbito, ignorando gran parte de los supuestos metafísicos que están en juego y que pertenecen a la disciplina filosófica. Por este motivo, y de acuerdo con la opinión de Mario Bunge, García Manzano reivindica un espacio legítimo para que la Filosofía Natural entre en debate, aportando sus reflexiones y conocimientos.

García Manzano señala el lamentable alejamiento por parte de los filósofos de la pregunta por la *physis*, así como su desconocimiento de los resultados aportados por la ciencia experimental sobre la constitución del universo. En un momento en el cual, ante los desconcertantes descubrimientos científicos, se está cuestionando nuestra visión del universo, se hace más que nunca necesario un profundo análisis filosófico sobre las premisas metafísicas que subyacen en las teorías cosmológicas.

Por otro lado, no debemos olvidar que los modelos formales matemáticos ideados por los científicos son, en gran parte, meras representaciones simplificadoras y empobrecedoras de una naturaleza que se intuye mucho más rica y compleja. Por este motivo, a fin de poder alcanzar un contenido significativo, requieren del apoyo de las reflexiones que puede aportar la Filosofía Natural. De la conjugación de ambas investigaciones puede lograrse un debate serio y fecundo que ofrezca un nuevo enfoque más abierto y flexible sobre el tema del cosmos.

Una vez expuesto el desideratum de un diálogo interdisciplinar, García Manzano formula una serie de cuestiones: *¿en qué medida están haciendo los cosmólogos de nuestro siglo metafísica?*, *¿puede la filosofía natural esclarecer estos interrogantes planteados en la actualidad?* En busca de una respuesta, el autor lleva a cabo un análisis exhaustivo de los diversos factores que integran los diferentes modelos cosmológicos. Por modelo cosmológico se entiende aquel constructo teórico realizado para intentar descifrar la naturaleza del universo, su origen y evolución comprendido como una totalidad. Posteriormente, el autor estudia las

distintas visiones que se han ido sucediendo en la Historia de la Física desde I. Newton hasta las versiones más modernas como las de S.Hawking, pasando por la figura central de A. Einstein.

El autor sugiere una clasificación en tres etapas de comprensión y conceptualización del cosmos: el Prer-relativismo, que se caracteriza por mantener una imagen clásica de un universo estable; el Relativismo, que tiene presentes las teorías relativistas de Einstein y el Post-relativismo, compuesto por las cosmologías cuánticas.

Por otro lado, el profesor García Manzano dedica todo un capítulo del libro a exponer lo que él denomina los “*mitos cosmológicos de la modernidad*”. Con ello hace referencia a aquel conjunto de presupuestos que, siendo empleados por las cosmologías relativistas contemporáneas, no son susceptibles de ser contrastados empíricamente. Se trata de una serie de prejuicios, es decir, juicios previos a cualquier contacto con la naturaleza, que están en la base de las teorías científicas. Son precisamente estos supuestos ocultos bajo las teorías los que, para el autor, es indispensable sacar a la luz, pues ellos revelan el modelo paradigmático que está operando detrás de toda visión científica.

Un ejemplo de mito moderno que describe el autor es el llamado “Principio de generalidad universal”. Éste viene a mantener que toda ley física descubierta por el hombre es aplicable en la totalidad del universo, ya sea en nuestro planeta como en una estrella de la galaxia más alejada. Otro mito lo constituye el principio de “inmutabilidad”: “*en el cosmos existen elementos físicos invariantes que refuerzan el carácter universal y necesario de algunas leyes físicas*” (pág. 241).

También queremos mencionar la versión operacionalista del principio de “legalidad”, según el cual: “*sólo es real lo objetivable y sólo es objetivable lo susceptible de manipulación simbólica*” (pág.236). Este mito, muy arraigado en la perspectiva moderna, confiere una imagen muy pobre de la naturaleza, reduciéndola a mero objeto de conocimiento.

Estos postulados aceptados acríticamente por los hombres de ciencia, delatan la incapacidad de ésta para desarrollar una teoría cosmológica solamente a base de conocimientos empíricos. Como afirma el autor: “*el problema del origen no puede ser lógicamente derivable de ninguna ley física*” (pág.249). Como consecuencia, García Manzano llega a la conclusión que, de estos mitos imprescindibles para el operar mismo científico, no podemos tener un conocimiento cierto sino únicamente una creencia. De este modo, puede decirse con Popper que todo conocimiento científico conlleva forzosamente un acto de fe (“faith”, *La lógica de la investigación científica*, pág. 259).

Finalmente, el autor añade un interesante epílogo en donde reflexiona sobre el papel que ha desempeñado el “recurso a Dios” en la mayoría de cosmologías de todos los tiempos. Efectivamente, García Manzano demuestra cómo, a veces de forma sutil otras de forma declarada, la

mayoría de cosmovisiones terminan apuntando a la figura divina. Una vez que las teorías astrofísicas han elaborado sus hipótesis sobre el origen y evolución del universo, son pocas las que se abstienen de echar una ojeada a lo que el autor llama "el otro lado". En este punto, resulta casi ineludible introducir, bajo diferentes ropajes, la figura del Creador. Dios viene a significar aquí la respuesta a todas las preguntas sin solución, así como la garantía de certeza a todos los presupuestos teóricos proyectados sobre el mundo. Evidentemente, aquella interpretación según la cual el universo posee un devenir azaroso y acausal puede prescindir del recurso al ser divino, pero hay que tener en cuenta que este tipo de modelo (defendido entre otros por Guth y Steinhardt), resulta plenamente estéril e inoperante. Sin la creencia de que existen un mínimo de leyes físicas resulta absurda toda investigación científica y, en definitiva, todo pensamiento racional.

Andrés García Manzano constata que, dentro del marco positivista de la actualidad, existe un considerable rechazo por parte de las teorías físicas de vanguardia a asumir la figura de Dios, por lo que podemos decir que vivimos una cierta teomaquia. Sin embargo, el autor defiende, en la que tal vez sea la tesis más comprometida del libro, la legitimidad del recurso a Dios en las teorías cosmológicas actuales.

VALÈRIA GAILLARD FRANCESCH

SOFISTAS. TESTIMONIOS Y FRAGMENTOS. Introducción, traducción y notas por ANTONIO MELERO BELLIDO, Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 1996 (nº 221), 507 páginas.

LOS SOFISTAS. TESTIMONIOS Y FRAGMENTOS. Prólogo, traducción y notas de JOSÉ SOLANA DUESO. Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, 406 páginas.

Con la aparición el mismo año pasado, en dos editoriales, de los testimonios y fragmentos que quedan de los sofistas, traducidos, comentados y anotados por dos conocidos especialistas, se enriquece enormemente para numeroso público el conocimiento de la historia de la filosofía griega, en particular, y de la historia de la cultura y de las ideas de la antigua Grecia, en general.

Por muchas razones, que Melero Bellido aduce con detalle (véase en su Introducción, «Pérdida de la literatura sofística», pp. 51-53) numerosos textos sofísticos se perdieron, y los conservados fueron durante mucho tiempo menos considerados que las obras de otros pensadores griegos como Platón, Aristóteles, Epicuro, etc, etc.

Ahora bien, en la época moderna, desde Hegel (en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*), a los sofistas se los ha considerado y

revalorado, incluyéndoselos *proprio iure* en la historia de la filosofía; bien es verdad que esa consideración ha sido muy varia, según la diferente ideología de los autores que de ellos trataron; sólo, y sucintamente, mencionaré aquí los autores más importantes, pues Melero Bellido nos ofrece amplia noticia al respecto en su *Introducción*, «Valoraciones de la sofística», pp. 53-58: Grote, en *A History of Greece*, Londres, John Murray, 1850, reivindicó a los sofistas, viéndolos, con una valoración excesivamente optimista por su ideología de utilitarista militante, como «auténticos campeones del progreso intelectual»; Zeller, en su *Historia de la Filosofía Griega (Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III, Tubinga, 1844) caracterizó la sofística como un movimiento unitario, pero no igual, sino que poseería características positivas y negativas; Nestle, aunque valoró a los sofistas, no los contó entre los filósofos, siguiendo en ello a Aristóteles, quien reservaba el nombre de filósofos para los que se ocupaban de los principios de la naturaleza; Guthrie en su magna obra, *Historia de la filosofía griega*, vol.III, (El siglo V, la Ilustración), Gredos, Madrid, 1988, estudia la sofística como importante movimiento empirista y escéptico; Untersteiner (*The Sophists*, 1954, traducción italiana *I Sofisti*, Milán, 1967), J. de Romilly, Pfeiffer, Rodríguez Adrados, etc., han tratado en profundidad, desde distintos puntos de vista, el movimiento sofístico. Un estudio excelente es el de Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981. Entre nosotros, fue excelente traductor e introductor A. Piqué Angordans en su libro *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, Barcelona, Bruguera, 1985. La Editorial Aguilar, Madrid- Bs. Aires, en su colección Biblioteca de Iniciación Filosófica, con traducción, introducción y notas de José Barrio Gutiérrez, ha publicado, en distintas fechas, las siguientes obras: *CRITIAS, Fragmentos y testimonios*, (1975), *PRÓDICO e HIPIAS, Fragmentos y testimonios*, (1965), *PROTÁGORAS y GORGIAS: Fragmentos y testimonios*, (1980), *TRASÍMACO, LICOFRÓN y JENÍADES, Fragmentos y testimonios*, (1966). Los textos de Gorgias, en versión bilingüe, griego-castellano, pueden encontrarse en México, UNAM, 1980, según edición y traducción de P.C. Tapia Zúñiga. Monografías y artículos sobre los sofistas han escrito, entre otros, F.R. Adrados: *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966, y «Lengua, Ontología y Lógica en los Sofistas y Platón», *Revista de Occidente*, 96(1971)340-365 y 99(1971)285-309; *Estudios de Semántica y Sintaxis*, Barcelona, 1975; A. Alegre Gorri, *La Sofística y Sócrates*, Montesinos, Barcelona, 1986; J.L. Calvo, «Los Sofistas» en *Historia de la literatura griega*, (ed.) J.A. López Florez, Madrid, 1988, págs. 598-610; T. Calvo, *De los Sofistas a Platón: Política y pensamiento*, Madrid, 1986; C. García Gual «Los sofistas y Sócrates», en *Historia de la Ética*, (Ed.) V. Camps, Barcelona, 1988, págs. 36-79; M. García Teijeiro, «Retórica, Oratoria y Magia», en *Estudios de Drama y Retórica en Grecia y Roma*, León, 1987, págs. 143-

54; L.Gil, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, 1958; A.López Eire, *Orígenes de la Poética*, Salamanca, 1980; y, en fin, A.Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid, 1953. Es, pues, obvio que hay, en español, abundante y buena bibliografía moderna sobre la sofística.

¿Qué fue la sofística? Responder a esta pregunta no es sencillo: supone la complejidad de toda investigación histórica. A mí, siguiendo en esto a Kerferd, me gusta considerar la sofística, y todo movimiento filosófico-cultural, desde un punto de vista histórico y positivista, dejando de lado interpretaciones generales, sean éstas favorables o desfavorables. En tal sentido histórico, es modélica la Introducción de Melero Bellido. Voy a responder a la pregunta, teniendo desde luego en cuenta, puesto que de reseñar se trata, estos textos de los sofistas, con las magníficas introducciones de Melero Bellido y Solana Dueso, pero también mis propias ideas, expresadas en el libro que sobre la sofística escribí hace ya algún tiempo (cfr. A. Alegre Gorri, *La Sofística y Sócrates*, Montesinos, Barcelona, 1986):

La sofística constituye un modo de pensar que aparece en Atenas (aunque casi ninguno de los sofistas era ateniense, sin embargo iban a Atenas por ser la capital cultural y política de la Hélade y algunos iban también allá como embajadores de sus ciudades), en una época determinada, la llamada *pentecontecia*, es decir, el período de cincuenta años, que va desde el final de las Guerras Médicas, libradas entre los griegos y los persas (479), hasta el inicio de la guerra del Peloponeso (431). Solana Dueso (pp. 11-14) expone muy bien las circunstancias que propiciaron el surgir del movimiento sofístico: la democracia ateniense, que aceptaba la igualdad política de la mayoría de los ciudadanos (*isonomía*, *isegoría*). Subrayo la palabra mayoría porque las democracias griegas eran democracias esclavistas, y en ellas tampoco tenían derecho a voto ni las mujeres ni los metecos. No es, pues, cierto, sin más, lo que suele decirse de que 'la democracia nació en Grecia'. Porque democracia significa, esencialmente, cada individuo un voto. Y eso no ocurría en Grecia. Ahora bien, frente a las monarquías, las aristocracias, las tiranías o las oligarquías, la democracia ateniense supuso un avance de progresismo y humanismo. Ya lo he afirmado antes: el modo de pensar o de hacer de una época se ha de comparar, para evaluarlo, con otros del mismo segmento histórico. Para que se diera la igualdad política, se presuponía la libertad de palabra (*parrhesía*); »la mayoría de los cargos públicos, en particular los del sistema judicial, eran designados por sorteo, siendo sometidos los candidatos a un examen previo (*dokimasía*) y, después, tras el año de mandato, a un rendimiento de cuentas (cfr. Solana Dueso, pág. 12). Quien descara que su idea prevaleciese sobre las otras, debería convencer a los demás, persuadirles; y para persuadir hay que argumentar. El mecenazgo de Pericles y Aspasia, y la acumulación de artistas en su entorno, influyeron también sobremanera.

La sofística es un movimiento que tiene algunas características comunes, pero matizaciones y orientaciones diferentes. Las comunes: empirismo, relativismo, creacionismo, utilización de la retórica, análisis del lenguaje, fenomenología crítica de la religión, reflexión sobre el origen del estado, de sus leyes y de las instituciones. Parece que Protágoras escribió: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son»; y también: «De los dioses no sabré decir si existen o no existen, ni tampoco cuál pudiera ser su forma; pues hay muchos factores que me lo impiden: la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida humana». ¡He aquí los dos grandes lemas de la sofística! No hay ideas eternas, divinas, reveladas por los dioses (contra lo que decían los primeros sabios y poetas griegos y toda la filosofía religiosa órfico-pitagórica), ni cosa alguna inmutable, pues todo es relativo, siendo el hombre el responsable de lo que crea ('de las cosas que son en cuanto que son'), pero también de lo que omite ('de las que no son en cuanto que no son'); fundamental aunque no exclusivamente, los sofistas se ocuparon en reflexionar sobre «las cosas humanas», y con preferencia sobre el origen y el fundamento del Estado; sus teorías fueron divergentes, pero todos concluyeron que las leyes no tenían origen divino; para participar en la asamblea, esencia del régimen democrático, se requería la utilización adecuada, oportuna (teoría del *kairós*) del discurso; de ahí que floreciesen la retórica y la psicología, pues el orador-político necesita conocer los resortes del alma humana de sus auditores. Siendo básicamente agnósticos, hubieron de enfrentarse al hecho de la existencia universal del fenómeno religioso; la explicación del mismo les llevó a criticar las leyendas tradicionales, el mito, y a crear una fenomenología de la religión: Melero Bellido lo resume muy bien: «Pero, sin duda, los sofistas ejercieron una crítica afilada contra las creencias tradicionales. A Gorgias se le atribuye la afirmación de que el sol no es más que una masa incandescente, y Pródico identificó a los dioses con los elementos naturales, con el sol y la luna. Protágoras compuso un tratado *Sobre los dioses* y otro *Sobre las cosas en el Hades*. Pródico discutió el origen de la creencia humana en dioses en términos psicológicos y naturalistas. Critias produjo una teoría utilitarista de la divinidad» (*Introducción*, pág. 43). En resumen, lo que caracteriza a todo el movimiento sofista es su criticismo para con «el conglomerado heredado» (expresión ésta de E. R. Dodds, tomada, a su vez, de Murray; Cfr. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1960).

Tal criticismo los enfrentó con la sociedad de su época. Normalmente, las sociedades, el pueblo, sus creencias, suelen ser tradicionales, ancestrales, anclados en el miedo, las costumbres, la esperanza y el temor a la muerte; y, por lo tanto, no aceptan bien a los ilustrados. Tal sucede con los sofistas. He escrito que se enfrentaron a la sociedad, no a Platón y Aristóteles, los cuales también fueron sus enemigos, pero por otras

razones, complejas, que los lectores de las obras que reseño podrán comprender si leen las introducciones de Melero Bellido y de Solana Dueso.

A mi juicio, la aportación más importante de los sofistas es su reflexión sobre el origen del Estado, de las instituciones; se plantearon, en efecto, si tal origen lo es por naturaleza o por convención; trátase de la famosa polémica *physis* (naturaleza) - *nomos* (convención). Aquí, las respuestas de los sofistas fueron muy divergentes. Hubo sofistas que sostuvieron posiciones progresistas, tanto desde el punto de vista de la *physis* como desde el del *nomos*, diciendo que la naturaleza nos ha hecho a todos iguales en lo esencial y que las diferencias provendrían de las leyes que grupos socio-políticos imponen, o que las desigualdades naturales pueden ser corregidas por leyes igualitarias; hubo otros que sostuvieron posiciones no progresistas, regresivas, tanto desde el punto de vista de la *physis* como desde el del *nomos*, afirmando que la naturaleza nos ha hecho irremediabilmente desiguales, ante lo cual nada pueden las leyes, o sosteniendo que las distintas leyes alteran inevitablemente la igualdad natural. Este problema, muy importante, lo tratan bien los autores de los libros reseñados, y yo mismo me ocupé de él en mi libro *La sofística y Sócrates*, (Barcelona, Montesinos, 1986). El tema en cuestión enlaza con el de la periodización de la sofística, al que Melero Bellido dedica todo un apartado de su Introducción (págs.50-51), donde da cuenta de que hay autores (Rey, J.de Romilly) que hablan de dos generaciones de sofistas, «los buenos y los malos» — con expresión un tanto ingenua de J. de Romilly -. A pesar de la ingenuidad de la expresión, yo estoy totalmente de acuerdo con esa división, según lo he expuesto en el libro antes citado y ahora lo sintetizaré para resumir: exponente de la primera generación sería Protágoras; de la segunda, Critias.

Estamos ante dos traducciones estupendas, enriquecidas con dos oportunas y muy eruditas introducciones, así como con abundantes notas que amplían la visión sobre la historia de la filosofía griega. Deseo, finalmente, recordar que la edición de Gredos ha sido reproducida por la Editorial Planeta-Agostini en el nº 96 de su popular colección «Los clásicos de Grecia y Roma».

ANTONIO ALEGRE GORRI

ROMERO BARÓ JOSÉ M^a. *El positivismo y su valoración en América*. Promociones Publicaciones Universitarias. Barcelona 1989, 12x20, 229 pp.

Con penetrante simpatía este joven investigador de la Universidad de Barcelona se ha acercado al pensamiento americano en uno de sus momentos más conflictivos: el contraste histórico entre el positivismo y su crítica desde una visión espiritualista. Contra el común sentir que

ve en el positivismo una exaltación del saber experimental, que cristaliza en la filosofía de la historia de los tres estados, Romero Baró, en el clima mental de la *escuela tomista de Barcelona*, juzga que el esfuerzo primario de la obra de Comte va dirigida a obtener inmediatos efectos políticos.

Subrayo este clima mental porque es mérito de esta escuela de Barcelona el abrirse a otras corrientes, extrañas al tomismo, cuyo conocimiento interesa para tomar conciencia de la marcha de las ideas. Que fue en verdad, lo que hizo Tomás de Aquino en su época.

Uteriormente se pone a discusión la opinión aceptada que ve en el positivismo americano un trasvase del europeo. Me parece un acierto verlo surgir de la contextura vital de aquel continente, en el que tantas veces la acción ha precedido al pensamiento. Esta, al parecer, fue la actitud de Alberdi y Sarmiento que aquí se recoge. Sin embargo, no se niega el influjo del positivismo europeo, pero se le muestra como mentalidad convergente y confirmadora de una postura mental anteriormente vivida.

Es central en la obra la exposición del positivismo en Argentina, México, Brasil, Chile y Cuba. Ciertamente no agota el tema, pero pone en relieve los momentos más señeros del positivismo, encarnado en hombres de gran significación histórica. De Argentina se recuerda el evolucionismo darwiniano de F.Ameghino, el psicologismo de C.Bunge y el cientificismo de J.Ingenieros. Frente a ellos, A.Korn mostró la insuficiencia del positivismo y pidió abertura a los altos valores de libertad y justicia social.

No es para olvidar el parangón que se hace aquí entre el *hombre mediocre* de J.Ingenieros y el *hombre masa* de Ortega. Pero pudo haberse completado esta información con la del choque que tuvo Ortega con los positivistas en su primera visita a Buenos Aires en 1916, y su aportación al movimiento espiritualista que ya cultivaba Coriolano Alberini y que recogerá de Ortega F.Romero. Brindo esta sugerencia al joven investigador por ser digna de tenerse muy en cuenta.

El positivismo en México queda reflejado en la exposición de la labor educativa de G.Barreda y del influjo que éste suscita en J.Sierra, el cual, por reacción de discípulo que completa a su maestro, intenta la creación de la *Universidad Nacional*, abierta a la filosofía y saberes espirituales. No sólo a las ciencias.

De notar es que el positivismo brasileño toma un tinte religioso que motiva el que en 1890 se eleve en Río de Janeiro un templo a la *Humanidad*. En Chile, J.E.Lagarrigue vive igualmente el positivismo con signo religioso, mientras que en Cuba E.J.Varona asume la ciencia por sus valores utilitarios y prácticos, si bien pide que se halle abierta a los más altos valores del espíritu.

A esta exposición tersa del positivismo sigue su valoración, pero casi exclusivamente desde el gran filósofo A.Caso. Aunque un pensador

cristiano no puede aceptar todas las afirmaciones de éste, puede sentirse emocionado ante este juicio de Romero Baró: «El amor al prójimo es la coronación de la *filosofía casiana* en la imitación de Cristo» (p.115). Es lo que en nuestros días proclama A.Basave, al considerar la filosofía como propedéutica de salvación, que lleva a la imitación de Cristo y a la realización del máximo ideal del hombre.

A la caduca Europa puede confortarla esta filosofía cristiana de A.Caso. Necesitamos de estos aires aztecas para vigorizar nuestro espíritu. En su propia tierra A.Caso ha creado un clima de alta espiritualidad que llega hasta nuestros días en las obras de S.Ramos, quien nos invita a ascender a la meseta del amor por la pobreza e intimidad. A su vez, L.Zea supera al positivismo en la búsqueda de las raíces espirituales de América, capaces de fundar su prometedor porvenir.

Concluye esta obra con una referencia detenida al ensayista uruguayo, C.Vaz Ferreira. Es el autor preferido de este investigador sobre el que va a publicar una tesis doctoral. Aquí se limita a hacernos ver cómo desde su formación científica se elevó Vaz Ferreira a la meseta del espiritualismo. El contraste que aquí se establece entre el materialismo positivista de Le Dantec y la evolución creadora de H.Bergson pone ante la vista el proceso mental de Vaz Ferreira, quien, sin renegar de las ciencias, pide que éstas sean iluminadas por la luz alta de la filosofía.

Aquí concluye el libro. Pero deja en pos de sí lo mejor que un libro puede dejar: la sensación de que se ha contribuido al alza de un edificio que se está haciendo. Haciéndose se halla, en verdad, el edificio del pensamiento iberoamericano. Romero Baró ha aportado al mismo una piedra más: blanca y nítida de presencia; recia y consistente en su valor.

ENRIQUE RIVERA

NORMATIVA PARA LA COLABORACIÓN EN «CONVIVIUM»

A) *Normas generales sobre los trabajos, su recepción y publicación:*

1. CONVIVIUM publicará tres tipos de trabajos: «estudios», «notas o discusiones» y «reseñas». Éstos podrán estar escritos en cualquiera de las lenguas latinas, o en inglés o en alemán.

2. Los autores de las colaboraciones deberán enviar a la redacción de la Revista —o a cualquiera de los miembros de su Comité de Redacción— dos copias de su trabajo escrito pulcramente a máquina en hojas de tamaño DIN-A 4 por una sola cara, con buen margen, con interlineación a doble espacio, y de una extensión que no sobrepase, en general, las 35 páginas (o sea, alrededor de las 14.000 palabras si la redacción es en castellano); además, grabado en un disquete; sistemas: Word 4 o WordPerfect 5.1.

3. Cuando el trabajo sea del tipo «estudio», el autor incluirá un resumen del mismo que no exceda de las 150 palabras y que se publicará precediendo al cuerpo del artículo.

4. Junto con las 2 copias del original de su trabajo, los autores enviarán a la Redacción los datos relativos a sus titulaciones académicas, cargos y docencia —si los hubiere—, dirección actual y nº de teléfono.

5. En cuanto obre en su poder un trabajo, la Redacción notificará a su autor la recepción del mismo.

6. Los originales recibidos no serán devueltos, pero la Redacción se reserva el derecho de aceptarlos o no en orden a su efectiva publicación según su conveniencia y oportunidad para cada número de la Revista. Con este fin, al recibir cada trabajo, la Redacción encargará a dos lectores o revisores cualificados e independientes que enjuicien los méritos del mismo.

7. En el caso que, cumplidos los anteriores requisitos, un trabajo vaya a formar parte de uno de los números de la Revista, la Redacción notificará a su autor la fecha previsible de su publicación.

8. La Redacción no se solidarizará en ningún caso con las opiniones expuestas en los trabajos que en la Revista se publiquen, y sobre este particular no mantendrá correspondencia de ningún género.

9. Los autores recibirán gratuitamente 20 separatas de los trabajos del tipo estudio, 10 de las notas o discusiones y 5 de las reseñas.

B) *Normas éticas más concretas:*

10. Para una mayor claridad expositiva, se aconseja el uso de suficientes divisiones y apartados en el texto.

11. Para las citas muy largas que se incluyan en el texto se aconseja emplear párrafos en letra pequeña, particularidad que se indicará para la

impresión poniendo una línea vertical, a lo largo de toda la extensión de la cita, en el margen izquierdo.

12. Toda abreviatura, así como toda referencia textual o bibliográfica, deberá figurar como nota al pie de página.

13. Las llamadas a las notas a pie de página se escribirán en el texto del cuerpo del trabajo con sucesivos números volados y sin paréntesis. El contenido de las notas a que tales números remitirán se dará a la Redacción en páginas especiales que vayan al final de cada trabajo, procurando que su numeración corresponda exactamente con la de las respectivas llamadas.

14. En las notas a pie de página, las citas deberán ser completas y exactas; se las redactará del siguiente modo:

— Para libros: Apellido(s) del autor, iniciales de su nombre, título del libro *subrayado*, lugar de la edición, editorial, año de la edición, página o páginas citadas.

— Para citar artículos de revista: Apellido(s) del autor, iniciales de su nombre, título entre comillas del artículo, nombre de la revista *subrayado*, número del volumen, año entre paréntesis, paginación del artículo o número(s) de la(s) concretamente citada(s).

15. Se usarán las comillas para citas de textos —cualquiera que sea el idioma en que se hagan— y para los términos empleados en sentido poco frecuente o con intención especial. La letra cursiva, que se indicará para la impresión mediante subrayado, se reservará para destacar dentro del texto determinadas palabras o frases y también vocablos extranjeros.

16. Las listas bibliográficas que se juzgue preciso o conveniente adjuntar irán ordenadas alfabéticamente por autores y, si es posible, repartidas en secciones según los temas o materias.

17. Las instrucciones especiales para el impresor deberán encerrarse en círculos puestos al margen, a ser posible con una grafía que se destaque por su color.

18. Los originales que no se ajusten del todo a estas normas, supuesto que la Redacción los estime publicables, quedarán expuestos a graves retrasos de publicación; pero, si se le pide al autor que los enmiende conforme a estas normas, no será sobre los ya enviados por él, sino que la Redacción habrá de recibir nuevo ejemplar doble del original así enmendado. La Redacción sólo mantendrá correo de ida y vuelta para las pruebas de impresión, no para que se corrijan originales defectuosos según los presentes requisitos.

19. Cfr. *supra*: 2.) acerca del envío en soporte informático: Word 4 o WordPerfect 5.1.